SLOTERDIJK

NORMAS PARA EL PARQUE HUMANO

BIBLIOTECA
DE ENSAYO
SIRUELA

Peter Sloterdijk

Normas para el parque humano

Una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger

Traducción de Teresa Rocha Barco

Biblioteca de Ensayo 11 (serie menor) Ediciones Siruela

1.ª edición: septiembre de 2000
4.ª edición: febrero de 2006

Título original: *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*
Diseño gráfico: Gloria Gauger
© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999
© Del prólogo y de la traducción, Teresa Rocha Barco
© Ediciones Siruela, S. A., 2000, 2006
c/ Almagro 25, ppal. dcha. 28010 Madrid
Tel.: + 34 91 355 57 20 Fax: + 34 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
Printed and made in Spain

Índice

Prólogo
Teresa Rocha Barco 9

Normas para el parque humano 17

Consideración final 87

Prólogo
La polémica de Sloterdijk

Peter Sloterdijk es un filósofo provocador y serio al mismo tiempo, que gusta de irrumpir en los medios de comunicación con declaraciones combativas acerca de temas de actualidad y que no se priva de denunciar el letargo de sus colegas alemanes en los últimos años: su impotencia para reaccionar ante los nuevos problemas que plantea la biotecnología, su histeria antitecnológica y la –en su opinión– penosa decadencia de la filosofía aprobada por la academia, uno de cuyos síntomas sería el aferramiento a la bandera de la moral como una tabla de salvación en estos tiempos donde la biología evolutiva o la ingeniería genética parecen estar legitimadas para ofrecer otra interpretación del mundo y del hombre. La academia filosófica sigue dominada en Alemania por la escuela

del profesor emérito Jürgen Habermas, a quien nuestro autor declara abiertamente la guerra a raíz de la denominada «polémica de Sloterdijk», que levantó inesperadamente una conferencia suya en el castillo bávaro de Elmau, cuyo texto reproduce íntegramente este libro: al parecer (cfr. *Die Zeit* del 9-IX-1999), Habermas habría orquestado en la sombra el estallido y los términos ofensivos del escándalo, habría tratado de estigmatizar a Sloterdijk como «joven filósofo conservador», habría incluso preparado copias furtivas del texto de aquella conferencia y las habría difundido, acompañadas de indicaciones explícitas para su comprensión, entre los periodistas de su escuela, habría encargado artículos alarmistas para *Die Zeit* y *Der Spiegel* en los que bajo ningún concepto debía aparecer su nombre. Este hecho deja constancia, según Sloterdijk, de la muerte de la crítica y de su transformación en producción de escándalos: la escuela de Habermas se habría revelado como una versión socioliberal de la dictadura de la virtud, habría dejado ver su latente «jacobinismo», su tendencia a hacer del discurso moral, agitación, de la

mera sospecha, juicio, y de la denuncia, linchamiento moral.

Lo cierto es que, como advierte el propio autor en una nota final a esta edición, se trata de un texto en absoluto adecuado para ser discutido por los habituales creadores de opinión, pues ya sólo su vocabulario (ese, para el filósofo Manfred Frank, «frívolo flirteo» con las fantasías eugenésicas de Nietzsche y Platón: cfr. *Die Zeit*, 23-IX-1999) contiene suficiente potencial para el escándalo. Sloterdijk sostiene en su discurso que el «amansamiento» humanístico del hombre mediante la lectura obligada de unos textos canónicos ha fracasado ante la sociedad de la información y ante el cotidiano embrutecimiento de las masas con los nuevos medios de desinhibición; que el humanismo como ilusión de organizar las macroestructuras políticas y económicas según el modelo amable de las sociedades literarias ha demostrado su impotencia y se ha revelado, además, como una técnica para alcanzar el poder; que la nación, como subproducto de la escuela, y ésta, a su vez, como sucedáneo masoquista de la caserna militar, tiende también a su fin, aun-

que sólo sea por la desmilitarización de la imagen del hombre que ha traído consigo la civilización; que ya no bastan las dobles valoraciones ni las distinciones entre sujeto y objeto o entre señores y esclavos, puesto que el predominante factor de la información las ha disuelto; que con el desciframmiento del genoma humano y lo que supone de intrusión de lo mecánico en lo subjetivo, se ha superado la idea del sometimiento de la naturaleza por parte del hombre y su técnica, y hay que hablar más bien de eugenesia y de «antropotécnicas» (o del «hombre operable»: cfr. www.goethe.de/uk/bos/depslot2.htm); y que ante la urgencia de tomar decisiones respecto a las cuestiones que estos hechos plantean al género humano, no basta ya con una moralizante «candidez» humanista, cuando ni siquiera es suficiente la línea argumentativa de la «filosofía pastoral» emprendida por Heidegger, a pesar de su acierto en repensar la esencia de lo humano ya no desde su origen animal –como prescribe la cultura humanística–, sino más allá, desde su categoría como pastor del ser y guardián de su verdad. ¿Merecen estas reflexiones una re-

pulsa implacable? ¿Qué es, en realidad, lo que no se le perdona a Sloterdijk? ¿La elección de temas incómodos para la filosofía dominante en la academia, o la desinhibición con que se enfrenta a ellos? ¿Basta la ausencia en este texto de un posicionamiento estrictamente moral ante los nuevos conocimientos biotecnológicos para desatar el escándalo?

La historia no es nueva, y testimonia una vez más la lucha por la hegemonía del discurso que viene librándose en la República de Berlín desde 1986, cuando surge en los medios la famosa «disputa de los historiadores» acerca de la posibilidad o no de comparar el holocausto con los crímenes cometidos por otros pueblos. Ya entonces Habermas sale a la palestra reprochando a los historiadores conservadores, como Ernst Nolte, su frívola minimización de la importancia del III Reich y sus intentos de liberar a Alemania del peso de su culpabilidad histórica. En 1993 Botho Strauß escribe el segundo capítulo en su ensayo *Anschwellender Bocksgesang*, donde se enfrenta abiertamente a los guardianes de la conciencia y al conformismo liberal de iz-

quierdas, con su vocabulario negativo y su tendencia a declarar culpable a toda la sociedad alemana, insensible a la tragedia y a la fatalidad de la historia. Un tercer capítulo aparece en 1996 con ocasión del libro de Daniel J. Goldhagen *Hitlers willige Vollstrecker*, donde entre otras cosas se afirma que no sólo los nazis en el poder, sino sobre todo los alemanes de a pie, habrían tenido la culpa del holocausto, puesto que su odio a los judíos era mucho más mortal que el antisemitismo de cualquier país vecino. Dos años después llega el cuarto capítulo con una conferencia del escritor Martin Walser en Frankfurt que sigue la línea de Strauß en contra de Habermas: contra sus actos de conciencia en público y contra su forma de instrumentalizar la vergüenza alemana. Como vemos, hasta ahora no se discutía más que del pasado. En el quinto capítulo de la polémica que inaugura este texto de Sloterdijk, y a pesar de sus omisiones e imprecisiones, e incluso, si se quiere, de sus «crímenes filosóficos», hay que aplaudir cuando menos su capacidad para mirar hacia delante y para provocar en Alemania, por primera vez desde hace veinte años, una discusión

profunda, científica, política y en parte también filosófica y teológica sobre el ser humano y sobre lo que puede y debe ser de él.

Teresa Rocha Barco, Viena, julio de 2000

Normas para el parque humano

Como dijo una vez el poeta Jean Paul, los libros son voluminosas cartas para los amigos. Con esta frase estaba llamando por su nombre, tersa y quintaesencialmente, a lo que constituye la esencia y función del humanismo: humanismo es telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito. Eso que desde la época de Cicerón venimos denominando *humanitas* es, tanto en su sentido más estricto como en el más amplio, una de las consecuencias de la alfabetización. Desde que existe como género literario, la filosofía recluta a sus adeptos escribiendo de manera contagiosa acerca del amor y la amistad. No es sólo un discurso sobre el amor por la sabiduría: también quiere mover a otros a ese amor. El hecho de que la *filosofía escrita haya podido siquiera mantenerse*

como un virus contagioso desde sus comienzos hace más de 2.500 años hasta hoy, se lo debe al éxito de esa facilidad suya para hacer amigos a través del texto. Así ha logrado que se la siga escribiendo de generación en generación como una de esas cartas en cadena y, a pesar de todos los errores de copia, o quizá precisamente por ellos, ha ido atrapando a copistas e intérpretes en su fascinante hechizo creador de amigos.

El eslabón más importante de esta cadena epistolar fue, sin duda, la recepción del mensaje griego por parte de los romanos, pues la apropiación romana del texto lo hizo por primera vez accesible para todo el imperio e indirectamente también –por encima y más allá de la caída de la Roma occidental– para las culturas europeas posteriores. Seguro que se habrían sorprendido los autores griegos de saber qué clase de amigos aparecerían un día al reclamo de sus cartas. Una regla de la cultura literaria es que los emisores no pueden prever a sus receptores reales. Lo cual no priva a los autores de embarcarse en la aventura de poner a circular sus cartas dirigidas a amigos no identificados. Sin la codifica-

ción de la filosofía griega en rollos de papel escrito transportables, esos objetos postales que llamamos tradición jamás se habrían podido enviar; pero sin los lectores griegos que se ofrecieron a los romanos para ayudar a descifrar las cartas venidas de Grecia, aquellos mismos romanos no habrían sido capaces de entablar una relación amistosa con los emisores de esos escritos. Una propuesta de amistad que quiera aventurarse a salir lejos requiere, por tanto, ambas cosas: las cartas en sí y sus remitentes o intérpretes. Por otra parte, sin la buena disposición de los lectores romanos para entablar amistad con los envíos de los griegos a tierras lejanas, éstos habrían carecido de destinatarios; y si los romanos, con su excelente receptividad, no hubieran entrado en el juego, los envíos griegos jamás habrían llegado hasta el espacio europeo occidental que todavía hoy habitan los interesados en el humanismo. No habría fenómeno tal del humanismo, ni forma alguna de discurso filosófico serio en latín, ni mucho menos las culturas filosóficas posteriores en lenguas vernáculas. Si nosotros podemos hoy aquí, en alemán, hablar siquiera de cosas humanas, es entre

otras cosas gracias a la buena disposición de los romanos para leer los escritos de los maestros griegos como si fueran cartas dirigidas a unos amigos de Italia.

Considerando las consecuencias epocales de la correspondencia grecorromana resulta evidente que la escritura, envío y recepción de objetos postales filosóficos constituye un fenómeno muy peculiar: está claro que el remitente de este género de cartas amistosas lanza al mundo sus escritos sin conocer a los destinatarios; o en el caso de que los conozca, no deja de ser consciente de que su envío sobrepasa el alcance previsto y puede dar ocasión a que surja un número indeterminado de relaciones amistosas con lectores anónimos y, a menudo, todavía por nacer. En términos de teoría erótica, la hipotética amistad del escritor de libros y cartas con el receptor de sus envíos representa un caso de amor a lo más lejano; y ello estrictamente en el sentido de Nietzsche, quien sabía que la escritura es el poder de transformar el amor al prójimo y a lo mejor de lo más cercano en el amor por la vida desconocida, lejana, venidera. El texto escrito no sólo

construye un puente telecomunicativo entre amigos consolidados que en el momento del envío viven espacialmente distantes uno del otro, sino que pone en marcha una operación en un terreno inescrutado, lanza una seducción a lo lejos, dicho en el lenguaje de la antigua magia europea: una *actio in distans*, con el fin de dejar al descubierto como tal a ese desconocido amigo y motivarle para que entre en el círculo. De hecho, el lector que se expone a los efectos de la carta voluminosa puede entender el libro como una invitación, y si tan sólo se deja abrigar al calor de la lectura, es seguro que se personará en el círculo de aludidos para allí dar fe de que ha recibido el envío.

Así pues, el fantasma comunitario que está en la base de todos los humanismos podría remontarse al modelo de una sociedad literaria cuyos miembros descubren por medio de lecturas canónicas su común devoción hacia los remitentes que les inspiran. En el núcleo del humanismo así entendido descubrimos una fantasía sectaria o de club: el sueño de una solidaridad predestinada entre aquellos pocos

elegidos que saben leer. Para el mundo antiguo, y hasta la antesala misma del Estado nacional moderno, saber leer significaba de hecho algo así como ser miembro de una elite envuelta en un halo de misterio. En otro tiempo, los conocimientos de gramática se consideraban en muchos lugares como el emblema por antonomasia de la magia. De hecho ya en el inglés medieval se derivó de la palabra *grammar* el *glamour*[1]: a aquel que sabe leer y escribir, también otras cosas imposibles le resultarán sencillas. Los humanizados no son en principio más que la secta de los alfabetizados, y al igual que en otras muchas sectas, también en ésta se ponen de manifiesto proyectos expansionistas y universalistas. Allí donde el alfabetismo se tornó fantástico e inmodesto surgió la mística gramatical o literal, la cábala, que ansía llegar a conocer los secretos de la escritura del autor del mundo[2]. Allí donde, por el contrario, el huma-

[1] La expresión referida al encanto, al hechizo, proviene de la palabra *gramática*.

[2] Que el secreto de la vida guarda estrecha relación con el fenómeno de la escritura es asimismo la gran intuición de la le-

nismo se volvió pragmático y programático, como en los siglos XIX y XX con las ideologías liceístas de los Estados nacionales burgueses, el ejemplo de la sociedad literaria se amplió hasta convertirse en la norma para la sociedad política. A partir de ahí los pueblos se organizaron a modo de asociaciones alfabetizadas de amistad forzosa, unidas bajo juramento a un canon de lectura vinculante en cada espacio nacional. Por consiguiente, junto a los autores de la Antigüedad comunes para toda Europa, ahora se moviliza también a clásicos nacionales y modernos, cuyas cartas al público son elevadas por el mercado editorial y las escuelas superiores a la categoría de instrumentos efectivos para la creación de naciones. ¿Qué otra cosa son las naciones modernas sino eficaces ficciones de públicos lectores que, a través

yenda del Golem. Cfr. Moshe Idel, *Le Golem*, París 1992; en el prólogo a este libro, Henri Atlan remite al informe de una comisión enviada por el presidente de EE UU que fue publicado bajo el título *Splicing life. The Social and Ethical issue of Genetic Engineering with Human Beings* (1982), donde los autores se refieren a la leyenda del Golem.

de unas mismas lecturas, se han convertido en asociaciones de amigos que congenian? El servicio militar obligatorio para la juventud masculina y la lectura obligatoria de los clásicos para los jóvenes de ambos sexos caracterizan la era burguesa clásica, es decir, aquella época de la humanidad leída y armada hacia la que vuelven hoy sus miradas los nuevos y los viejos conservadores, a la vez nostálgicos y desamparados, pero incapaces totalmente de explicar en términos de teoría de los medios de comunicación qué sentido tiene un canon de lectura (quien desee obtener una impresión actual de ello, que dé un repaso a las penosas conclusiones del reciente intento de debate nacional en la prensa alemana acerca de la supuesta necesidad de un nuevo canon literario).

Ciertamente, entre 1789 y 1945 los humanismos nacionales amigos de la lectura vivieron su momento de esplendor. Su centro lo ocupaba, consciente de su poder y autosatisfecha, la casta de los viejos y los nuevos filólogos, que se sabían depositarios de la tarea de instruir a las nuevas generaciones en el saber necesario para que se les admita en el círculo

de los receptores de las cartas voluminosas declaradas oficialmente clásicas. El poder de los maestros y el papel clave de los filólogos en esa época tenían su razón de ser en su conocimiento privilegiado de esos autores merecedores de consideración como emisores de los escritos fundacionales de la comunidad. En sustancia, el humanismo burgués no era otra cosa que el pleno poder para imponer a la juventud los clásicos obligatorios y para declarar la validez universal de las lecturas nacionales[3]. De acuerdo con ello, las propias naciones burguesas serían hasta cierto punto productos literarios y postales: ficciones de una amistad predestinada con lejanos compatriotas y amables círculos formados por los lectores de ciertos autores comunes-propios que ellos consideran fascinantes por antonomasia.

Si aquella época parece hoy indiscutiblemente acabada, no es debido a que los hombres, por caprichosa dejadez, no estén dispuestos ya a cumplir con sus obligaciones literarias. La época del huma-

[3] Naturalmente, también la validez nacional de las lecturas universales.

nismo nacional burgués ha llegado a su fin porque, por mucho que el arte de escribir cartas, que inspiren amor, a una nación de amigos se siguiera practicando de forma tan profesional, esto ya no podía ser suficiente para mantener unidos los vínculos telecomunicativos entre los habitantes de la moderna sociedad de masas. Con el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo a partir de 1918 (radio) y de 1945 (televisión) y, más aún, con las últimas revoluciones de las redes informáticas, en las sociedades actuales la coexistencia humana se ha instaurado sobre fundamentos nuevos. Éstos son –como se puede demostrar sin dificultad– decididamente post-literarios, post-epistológráficos, y en consecuencia post-humanísticos. Quien tenga por demasiado dramático el prefijo «post-» de estas formulaciones, podría sustituirlo por el adverbio «marginalmente», de tal modo que nuestra tesis sería la siguiente: las sociedades modernas sólo ya marginalmente pueden producir síntesis políticas y culturales sobre la base de instrumentos literarios, epistolares, humanísticos. En modo alguno está acabada por ello la literatura; pero sí es

cierto que se ha desmarcado en forma de una subcultura *sui generis*, y que los días de su sobrevaloración como portadora de los espíritus nacionales se han terminado. La síntesis social no es ya –ni siquiera ya aparentemente– cuestión ante todo de libros y cartas. Entre tanto han tomado la delantera nuevos medios de telecomunicación político-cultural que han reducido a unas modestas dimensiones el esquema de las amistades surgidas de la escritura. La era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ha pasado, porque ya no se puede sostener por más tiempo la ilusión de que las macroestructuras políticas y económicas se podrían organizar de acuerdo con el modelo amable de las sociedades literarias.

Esta desilusión, que como muy tarde desde la Primera Guerra Mundial aguarda a que se decidan a tomar conciencia de ella los últimos intelectuales de formación humanística, tiene una historia extrañamente prolongada, llena de miradas para otro lado y de tergiversaciones. Así, coincidiendo con el estridente fin de la era del humanismo nacional en

los oscuros años posteriores a 1945, el modelo humanista habría de vivir un nuevo florécer tardío. Se trató de un renacimiento premeditado y organizado que serviría como modelo a todas las pequeñas reanimaciones posteriores del humanismo. Si el trasfondo no fuera tan tenebroso, habría que hablar de una especie de apuesta para ver quién se emociona más. En los ánimos fundamentalistas de los años siguientes a 1945, a mucha gente –por razones comprensibles– no le bastaba con retornar de las atrocidades bélicas a una sociedad que, nuevamente, adquiría la apariencia de un público apaciguado de amigos de la lectura: como si una juventud goetheana pudiera hacer olvidar a las juventudes hitlerianas. Por aquel entonces, a muchos les pareció de buena educación volver a consultar, junto con las lecturas romanas reeditadas, también la segunda, la lectura bíblica básica de los europeos, y conjurar en el humanismo cristiano los fundamentos del (nuevamente) llamado Occidente. Este neohumanismo que, desesperado, vuelve su mirada a Roma pasando por Weimar significa el sueño de la salvación del alma europea mediante una bibliofilia

radicalizada, una ilusa exaltación melancólico-esperanzada del poder civilizador e incluso humanizador de la lectura de los clásicos (si se nos permite por un momento la libertad de meter en un mismo saco como clásicos a Cicerón y a Cristo).

De todos modos, por muy ilusos que fueran sus motivos, en estos humanismos postbélicos se revela un aspecto sin el cual nunca –ni en los tiempos de los romanos ni en la nueva era de los Estados nacionales burgueses– se ha podido comprender la tendencia humanística en su conjunto: el humanismo, tanto en el fondo como en la forma, tiene siempre un «contra qué», pues supone el compromiso de rescatar a los hombres de la barbarie. Es fácil comprender que justamente aquellas épocas cuyas experiencias determinantes han tenido que ver con el potencial de barbarie que se libera en las interacciones humanas violentas suelan coincidir con los tiempos en que más alta y apremiante es la voz reclamando humanismo. Quien hoy pregunta por el futuro de la humanidad y de los medios de humanización, lo que en el fondo quiere saber es si sigue habiendo esperanzas de tomar bajo control las

actuales tendencias asilvestradoras del hombre. En este punto es decisivo el inquietante hecho de que tales retornos al estado salvaje, hoy como siempre, acostumbren a desencadenarse en situaciones de alto desarrollo del poder, bien sea directamente como atrocidad imperialista o bélica, bien como embrutecimiento cotidiano de los hombres en los medios destinados a la diversión desinhibida. De ambas cosas han proporcionado los romanos modelos decisivos para Europa: por una parte, con su militarismo que lo impregna todo, y por otra, con una industria del ocio a base de juegos sangrientos que anticipaba ya el futuro. El tema latente del humanismo es, pues, la domesticación del hombre; su tesis latente: una lectura adecuada amansa.

El fenómeno del humanismo merece hoy atención sobre todo porque, por mucho que se presente velado y tímido, nos recuerda que en la civilización de la alta cultura los hombres se ven permanentemente reclamados a la vez por dos grandes poderes formativos que, en pro de la simplificación, aquí llamaremos sencillamente influencias inhibidoras y desinhibidoras. Forma parte del credo del huma-

nismo el convencimiento de que los hombres son «animales sometidos a influencia», y que es por ello indispensable hacerles llegar el tipo correcto de influjos. La etiqueta «humanismo» nos recuerda –en su falsa candidez– la perpetua batalla por el hombre que se viene librando en forma de una lucha entre tendencias embrutecedoras y amansadoras.

En la época de Cicerón estos dos polos de influencia aún se pueden identificar con facilidad, porque cada uno de ellos posee su propio medio característico. Respecto a las influencias embrutecedoras, los romanos, con sus anfiteatros, sus peleas de animales, sus juegos de lucha a muerte y sus espectáculos de ejecución, tenían montada la red de medios para el entretenimiento de masas más exitosa del mundo antiguo. En los rugientes estadios de toda el área mediterránea, el desinhibido *Homo inhumanus* lo pasaba tan a lo grande como prácticamente jamás antes y raras veces después[4]. Duran-

[4] Sólo el género de las *Chain Saw Massacre Movies* culmina la anexión de la moderna cultura de masas al nivel del antiguo con-

te la época del imperio, la provisión de fascinaciones embrutecedoras a las masas romanas había llegado a ser una técnica imprescindible de gobierno cuya estructura se ampliaba y se perfeccionaba de manera rutinaria: algo que gracias a la jovial fórmula de «pan y circo» se ha mantenido hasta hoy en la mente de todos. Sólo puede entenderse el humanismo antiguo si también se lo comprende como la toma de partido en un conflicto de medios, es decir, como la resistencia del libro frente al anfiteatro, y como la oposición de las lecturas filosóficas, humanizadoras, apaciguadoras y generadoras de sensatez, contra el deshumanizador, efervescente y exaltado magnetismo de sensaciones y embriaguez que ejercían los estadios. Eso que los romanos eruditos llamaron *humanitas* sería impensable sin la exigencia de abstenerse de consumir la cultura de masas en los teatros de la brutalidad. Si alguna vez hasta el propio humanista se pierde por error entre

sumo de bestialidades. Cfr. Marc Edmundson, *Nightmare on Mainstreet. Angels, Sadomasochism and the Culture of the American Gothic*, Cambridge, MA. 1997.

la multitud vociferante, ello sólo sirve para constatar que también él es un ser humano y, en consecuencia, puede verse infectado por el embrutecimiento. Retorna el humanista entonces del teatro a casa, avergonzado por su involuntaria participación en las contagiosas sensaciones, y casi está tentado de reconocer que nada humano le es ajeno. Pero con ello quiere decir que lo humano consiste en elegir para el desarrollo de la propia naturaleza los medios inhibidores y renunciar a los desinhibidores. El sentido de dicha elección de medios reside en desacostumbrarse de la posible brutalidad propia y guardar las distancias con la escalada de deshumanización de la jauría vociferante del teatro.

Estos breves apuntes dejan clara una cosa: la cuestión del humanismo es de mucho mayor alcance que la bucólica suposición de que leer educa. Se trata nada menos que de una antropodicea, es decir, de una definición del hombre teniendo en cuenta su apertura biológica y su ambivalencia moral. Pero sobre todo, se trata de la pregunta por cómo puede el hombre convertirse en un ser humano verdadero o real, ineludiblemente planteada desde

aquí como una cuestión mediática, si entendemos como medios aquellos instrumentos de comunicación y de comunión a través de cuyo uso los propios hombres se conforman en eso que pueden ser y que serán.

En otoño de 1946 –en la hondonada más miserable de la crisis postbélica europea– el filósofo Martin Heidegger escribió un ensayo sobre el humanismo que llegaría a hacerse famoso: un texto que a primera vista se podría entender también como una carta voluminosa para los amigos. Pero el procedimiento para establecer lazos de amistad que esta carta se esforzaba en aprovechar a su favor no era ya simplemente el de la comunicación burguesa estético-intelectual; y el concepto de amistad que se propugnaba en esta importante carta abierta filosófica no era en modo alguno ya aquel de la comunión entre un público nacional y sus clásicos. Cuando formuló esta carta, Heidegger sabía que tendría que hablar con voz quebrada o escribir con pulso tembloroso, y que bajo ningún concepto podría ya darse por sentada una armonía preestable-

cida entre el autor y sus lectores. Ni siquiera tenía claro en aquel momento si aún le quedaban amigos, y en el caso de que todavía se pudiera dar con ellos, de todos modos habría que fijar nuevamente las bases de estas amistades, más allá de todo lo que hasta entonces había valido en Europa y en sus naciones como motivo para la amistad entre la gente culta. Cuando menos una cosa es evidente: lo que en aquel otoño de 1946 el filósofo plasmó sobre el papel no era un discurso dirigido a la propia nación, ni tampoco un discurso a una Europa futura; era, por parte del autor, un ambiguo intento, precavido y valiente a la vez, de imaginarse siquiera un solo receptor benévolo de su mensaje. Lo que de allí surgió –algo sobremanera extraño en un hombre por su natural tan regionalista como Heidegger– fue una carta a un extranjero, a un amigo potencial lejano, a un joven pensador que se había tomado la libertad de dejarse fascinar por un filósofo alemán durante la ocupación alemana de Francia.

¿Una nueva técnica de hacer amigos? ¿Un correo alternativo? ¿Una forma diferente de reunir en

torno a una carta enviada al extranjero a gente que comparte cierto modo de pensar? ¿Un intento diferente de humanización? ¿Un contrato social distinto entre los representantes de un filosofar sin domicilio, ya no nacional-humanístico? Los enemigos de Heidegger, como es natural, no han dejado escapar la ocasión y señalan que lo que realmente hace aquí el astuto hombrecito de Meßkirch, seguro de su instinto, es aprovechar la primera oportunidad que se presentaba tras la guerra para trabajar por su propia rehabilitación: de este modo, habría utilizado hábilmente la respuesta de uno de sus admiradores franceses para distanciarse de la ambigüedad política elevándose a las alturas de la contemplación mística. Estas sospechas pueden sonar muy sugerentes y acertadas, pero malentienden el acontecimiento que supone para el mundo del pensamiento y de las estrategias comunicativas este ensayo sobre el humanismo, dirigido en un principio a Jean Beaufret en París y más tarde traducido y publicado de forma independiente. Pues en este escrito que formalmente pretendía ser una carta, Heidegger pone al descubierto las condiciones de

posibilidad del humanismo europeo y le formula preguntas que le sobrepasan, abriendo con ello un nuevo espacio de pensamiento trans-humanístico o post-humanístico[5] dentro del cual se ha movido desde entonces una parte esencial de la reflexión filosófica acerca del hombre.

Heidegger toma de un escrito de Jean Beaufret sobre todo esta formulación: «Comment redonner un sens au mot "Humanisme"?». La carta al joven francés contiene una ligera reprimenda al autor de la pregunta, que donde más claramente se deja ver es en sus dos réplicas inmediatas:

«Esta pregunta viene de la intención de retener la palabra "humanismo". Yo me pregunto si eso es necesario. ¿O no es aún suficientemente notoria la desgracia que causan títulos de esta especie?» «Su pregunta no só-

[5] Este gesto lo malentienden aquellos que quisieran ver en la onto-antropología de Heidegger algo así como un «antihumanismo», necia formulación esta que sugiere una forma metafísica de misantropía.

lo presupone que usted quiere retener la palabra "humanismo", sino que también lleva implícita la admisión de que esta palabra ha perdido su sentido» (*Über den Humanismus [Carta sobre el humanismo]*, 1949, 1981, págs. 7 y 35).

Con ello se pone ya de manifiesto una parte de la estrategia de Heidegger: es preciso abandonar la palabra «humanismo» si es que ha de recuperarse en su inicial simplicidad e ineludibilidad la verdadera tarea del pensar, que en la tradición humanística o metafísica pretendía darse ya por resuelta. Dicho con más perspicacia: ¿para qué volver a ensalzar al hombre y a su autorrepresentación ejemplar filosófica en el humanismo como la solución, si precisamente en la catástrofe presente se ha demostrado que el propio hombre, con todos sus sistemas de autosobreelevación y autoexplicación metafísica, es el verdadero problema? Este reajuste de la pregunta de Beaufret en sus términos correctos no sucede sin una cierta maldad magistral, pues se hace al estilo socrático, enfrentando al discípulo con la falsa respuesta contenida en su pregunta. Pe-

ro al mismo tiempo se realiza con profunda seriedad filosófica, dado que equipara los tres principales medios terapéuticos de los que se echa mano en la crisis europea de 1945, a saber, el cristianismo, el marxismo y el existencialismo, caracterizándolos como tres meras variantes del humanismo que sólo se diferencian en su estructura superficial; o bien, hablando más clara y directamente, como tres modos y maneras de eludir la radicalidad última de la pregunta por la esencia del hombre.

Heidegger se ofrece a poner fin de la única forma apropiada, es decir –para él–, la existencial-ontológica, a la omisión inconmensurable del pensamiento europeo: el no-planteamiento de la pregunta por la esencia del hombre. Cuando menos el autor hace referencia a su plena disponibilidad para que salga a la luz, aunque sea en términos provisionales, esta pregunta que por fin se ha planteado correctamente. Con tales expresiones aparentemente humildes, en realidad Heidegger está revelando pasmosas consecuencias: al humanismo (en su forma antigua, en la cristiana o en la ilustrada) se le certifica como el agente de un no-pensar bi-

milenario; se le reprocha haber obstruido, con sus rápidas interpretaciones, aparentemente obvias e irrefutables de la esencia humana, la salida a la luz de la auténtica pregunta por la esencia del hombre. Heidegger explica que a partir de *Ser y tiempo* su obra está pensada en contra del humanismo, y no porque éste haya sobrevalorado la naturaleza humana, sino porque no la ha situado a la altura suficiente (*Über den Humanismus*, pág. 21). Pero ¿qué quiere decir poner la esencia del hombre a la altura suficiente? Para empezar, significa renunciar a un falso rebajamiento habitual. La pregunta por la esencia del hombre no tomaría un rumbo acertado hasta que no se distanciase de la práctica más vieja, obstinada y funesta de la metafísica europea: definir al hómbre como *animal rationale*. Con esta explicación de la esencia humana no deja de entenderse al hombre desde una *animalitas* aderezada con aditivos espirituales. Contra esto es contra lo que se rebela el análisis existencial-ontológico de Heidegger, puesto que para él la esencia del hombre jamás se puede expresar completamente a partir de una perspectiva zoológica o biológica, por

mucho que regularmente se añada a su cuenta algún elemento espiritual o trascendente.

En este punto Heidegger es implacable, y sale a la palestra cual airado ángel con las espadas en cruz para colocarse entre el animal y el hombre e impedir cualquier posible comunión ontológica entre ambos. En su impetuoso ánimo anti-vitalista y anti-biologista, se deja llevar por expresiones que rayan la histeria; por ejemplo cuando explica que parece como si «la esencia de lo divino nos fuera más próxima que la extraña esencia de los "seres vivos"» (*Über den Humanismus*, pág. 17). El núcleo efectivo de este *pathos* anti-vitalista reside en el conocimiento de que el hombre difiere del animal de un modo *ontológico*, y *no específico* o *genérico*, por lo cual bajo ningún concepto se le puede comprender como un animal con un plus cultural o metafísico. Antes bien, el modo de ser propio de lo humano difiere, tanto en esencia como en sus rasgos ontológicos básicos, del de todos los demás seres vegetales y animales, puesto que el hombre tiene mundo y está en el mundo, mientras que la planta y el animal se limitan –según Heidegger– a

estar puestos en la tensión de sus entornos respectivos.

Si tiene algún fundamento filosófico hablar de la dignidad del hombre, éste sería que el hombre es justamente el interpelado por el ser y –como le gusta decir a Heidegger en su papel de filósofo pastoral– el encargado de guardar su verdad. De ahí que los hombres tengan el lenguaje: pero no lo poseen en primera línea sólo para entenderse unos con otros y mediante esos entendimientos domesticarse mutuamente,

sino que el lenguaje es la casa del ser, habitando en la cual el hombre ex-siste, en cuanto, al guardarla, pertenece a la verdad del ser.

Y así, lo que importa en la determinación de la humanidad del hombre como ex-sistencia, es que no es el hombre lo esencial, sino el ser como la dimensión de lo extático de la ex-sistencia (*Über den Humanismus*, pág. 24).

Si se presta oído atentamente a estas formulaciones en principio tan herméticas, se obtiene una idea de por qué la crítica de Heidegger al humanis-

mo se sabe tan segura de no desembocar en un inhumanismo. Pues, aunque rechaza ese presupuesto de haber interpretado ya suficientemente la esencia humana que el humanismo se atribuye y le opone su propia onto-antropología, al mismo tiempo se adhiere de forma indirecta a la función más importante del humanismo clásico, consistente en lograr que el hombre se haga amigo de la palabra del otro o, mejor dicho, radicaliza ese aspecto de la amistad, al trasponerlo del campo pedagógico al centro de la reflexión ontológica.

Éste es el sentido de la tan citada y ridiculizada forma de hablar heideggeriana del hombre como pastor del ser. Empleando imágenes y motivos del entorno pastoral e idílico, Heidegger habla de la misión del hombre que constituye su esencia y de la esencia humana de la que se deriva esa misión: guardar al ser y corresponder al ser. Ciertamente, el hombre no guarda al ser del mismo modo que un enfermo guarda cama, sino más bien como un pastor su rebaño en el claro del bosque, con la importante diferencia de que aquí en lugar de ganado lo que hay que vigilar serenamente es el mundo ente-

ro como hecho abierto y, más aún, que esa custodia del mundo no significa una labor de vigilante libremente elegida en propio interés, sino que los hombres son colocados ahí de guardianes por el propio ser. El lugar para el que se requiere este empleo es el claro del bosque: el sitio donde el ser aparece como ser-ahí[6].

Lo que a Heidegger le da la certeza de haber pensado y sobrepasado el humanismo con estas expresiones es la circunstancia de que implica al hombre, comprendido como despejamiento del ser, en una actitud de contención y en una relación nueva de amistad que son mucho más profundas de lo que jamás podrían soñar todos los desembrutecimientos humanistas y todos los amores eruditos por los textos que hablan de amor. Al determinar al ser humano como pastor y vecino del ser y al designar al lenguaje como la casa del ser, Heidegger está vin-

[6]Es decir, en términos heideggerianos, la *Lichtung* es el único lugar donde el *Sein* se muestra al hombre como *Da-sein*. Traduzco *Lichtung* generalmente como «claro del bosque» y, cuando no queda otro remedio, como «despejamiento». *(N. de la T.)*

culando al hombre en una correspondencia con el ser que le impone una contención radical y que a él, el pastor, le relega a las proximidades o a la periferia de la casa: le deja a expensas de una reflexión que requiere de él más silencio y más sujeción al silencio de lo que nunca podría conseguir de un ser humano la más exquisita cultura. El hombre queda supeditado a una contención extática que va más allá del civilizado detenerse del lector devoto del texto ante la palabra clásica. El heideggeriano habitar conteniéndose la casa del lenguaje queda determinado como una expectante escucha de aquello que el propio ser le encargue decir. Evoca un atento acercamiento del oído para el cual el hombre tiene que ser más silencioso y dócil de lo que lo es el humanista leyendo a sus clásicos. Heidegger pretende un hombre más sumiso que el mero buen lector. Él desearía abrir un proceso de establecimiento de amistades en el cual tampoco él mismo fuese ya recibido sólo como un clásico o como uno más entre tantos autores; quizá lo mejor sería para empezar que el público, consistente sólo –como es natural– en unos pocos con idea e intui-

ción, tomara conciencia del hecho de que el propio ser ha empezado nuevamente a hablar por medio de él, el mentor de la pregunta por el ser.

De esta forma Heidegger eleva el ser a la categoría de autor exclusivo y único de todas las cartas esenciales, y a sí mismo se autodesigna como su actual escribano. A alguien que habla desde semejante posición le está permitido apuntar también los balbuceos y publicar los silencios. Por tanto, el ser envía las cartas decisivas o, para ser más exactos, hace guiños a amigos presentes en espíritu, a vecinos receptivos, a pastores en actitud de recogimiento silencioso; pero, hasta donde se nos alcanza, sobre la base de este círculo de compañeros pastores y de amigos del ser no es posible construir naciones, ni tan siquiera escuelas alternativas –entre otras cosas porque no puede haber un canon público de los guiños del ser–, a no ser que se pretendan hacer valer por el momento las *opera omnia* de Heidegger como la voz y pauta del supremo autor anónimo.

A la vista de estas oscuras comuniones, por ahora queda completamente sin aclarar cómo podría constituirse una sociedad de vecinos del ser. Tal

vez, mientras no se señale algo más claro, haya que comprenderla como una iglesia invisible de individuos dispersos por el mundo, cada uno de los cuales presta oído a su manera a las inmensidades, aguardando las palabras en las que se haga sonoro lo que al hablante le sea dado decir por el lenguaje mismo[7]. Es ocioso entrar aquí más de lleno en el carácter criptocatólico de las figuras de meditación heideggerianas. Lo decisivo ahora es simplemente el hecho de que por medio y a través de la crítica de Heidegger al humanismo se propaga un cambio de actitud que llama la atención del hombre sobre la posibilidad de un ascetismo meditativo cuyo alcance supere en mucho todas las metas de la educación humanística. Sólo en virtud de este ascetismo podría formarse una sociedad de los meditabundos más allá de la asociación literaria humanística; sería ésta una sociedad de hombres que desplazaran del cen-

[7] Por lo demás, queda igualmente sin aclarar qué aspecto podría ofrecer una sociedad formada por un puñado de deconstructivistas o una sociedad de discípulos de Lévinas en la que cada uno diera preferencia al sufrimiento del otro.

tro al ser humano, porque habrían sido capaces de comprender que ellos sólo existen como «vecinos del ser», y no como empecinados dueños de la casa o como mandatarios principales del inmueble en virtud de un contrato irrevocable de alquiler. A esta ascesis, el humanismo no puede aportarle nada mientras siga estando orientado al modelo ideal del hombre fuerte.

Los amigos humanistas de los autores humanos no encuentran el camino al agraciado estado de debilidad en el que el ser se manifiesta a los tocados, a los interpelados. En realidad, Heidegger considera que no hay ningún camino que conduzca del humanismo a este ejercicio intensivo de humildad ontológica; antes bien, cree ver en él una contribución a la historia del rearme de la subjetividad. De hecho Heidegger interpreta el mundo histórico de Europa como el teatro de los humanismos militantes; como el terreno en el que la subjetividad humana lleva poco a poco hasta el final, siguiendo con consecuencia su destino, la toma del poder sobre todo lo existente. Desde este punto de vista, el humanismo tiene necesariamente que ofrecerse como cóm-

plice natural de todas las atrocidades habidas y por haber que se cometan apelando al bienestar del hombre. Así también en la trágica titanomaquia de mediados del siglo XX entre el bolchevismo, el fascismo y el americanismo, donde en realidad se estarían enfrentando –según Heidegger– simplemente tres variantes de una misma violencia antropocéntrica[8] y tres candidaturas a ostentar un dominio del mundo orlado de humanitarismo; si bien el fascismo desentonó del conjunto, porque osó manifestar más abiertamente que la competencia su desprecio por los valores inhibidores de la paz y la educación. Ciertamente, el fascismo es la metafísica de la desinhibición; quizá también una forma de desinhibición de la metafísica. Para Heidegger, el fascismo es la síntesis de humanismo y bestialidad, es decir, la paradójica coincidencia entre inhibición y desinhibición.

A la vista de tan tremendos reproches y tergiver-

[8] Cfr. Silvio Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und der Technik [La crítica de Heidegger al nacionalsocialismo y a la técnica]*, Tubinga 1989.

saciones, era necesario replantear la pregunta por el fundamento de la domesticación del hombre y de la educación del hombre; y si los ontológicos juegos pastoriles de Heidegger –que ya en su día sonaron extraños y chocantes– nos parecen hoy completamente anacrónicos, con todo y sin perjuicio de que resulten penosos y retorcidamente extravagantes, siguen teniendo el mérito de haber sabido articular correctamente la pregunta de la época: ¿qué amansará al ser humano, si fracasa el humanismo como escuela de domesticación del hombre? ¿Qué amansará al ser humano, si hasta ahora sus esfuerzos para autodomesticarse a lo único que en realidad y sobre todo le han llevado es a la conquista del poder sobre todo lo existente? ¿Qué amansará al ser humano, si, después de todos los experimentos que se han hecho con la educación del género humano, sigue siendo incierto a quién o a qué educa para qué el educador? ¿O es que la pregunta por el cuidado y el modelado del hombre ya no se puede plantear de manera competente en el marco de unas simples teorías de la domesticación y de la educación?

En lo que sigue, nos desviaremos de las instrucciones heideggerianas para que el pensamiento meditativo se detenga en unas figuras últimas y emprenderemos el intento de caracterizar con una mayor precisión histórica el extático claro del bosque en el que el hombre deja que el ser le hable. Se mostrará que la estancia del ser humano en el claro del bosque –dicho heideggerianamente, su estar-dentro o ser-sostenido-dentro del despejamiento del ser[9]– no es en modo alguno una proporción original ontológica inaccesible a más indagaciones. Existe una historia, resueltamente ignorada por Heidegger, de la salida a la luz del hombre en el claro del bosque: una historia social de la sensibilidad del hombre ante la pregunta por el ser y una emoción histórica al abrir la herida sin cicatrizar de la diferencia ontológica.

Aquí hay que hablar, por una parte, de una historia natural de la serenidad en virtud de la cual el hombre pudo convertirse en el animal abierto al

[9] La expresión heideggeriana es: *das Hineinstehen oder Hineingehaltensein des Menschen in die Lichtung des Seins. (N. de la T.)*

mundo y apto para el mundo; y por otra, de una historia social de los amansamientos a través de la cual los hombres se descubren originariamente como los seres que se recogen[10] para corresponder al todo. La historia real del claro del bosque –de donde debe partir toda reflexión profunda sobre el hombre que pretenda ir más allá del humanismo– se compone, pues, de dos grandes relatos que convergen en una perspectiva común, a saber, en la exposición de cómo del animal-sapiens se derivó el hombre-sapiens. El primero de estos dos relatos da cuenta de la aventura de la hominización. Trata de cómo, en los largos períodos de los orígenes de la historia prehumana-humana, se derivó del animal mamífero humano engendrador de seres vivos un género de seres nacidos prematuramente que –si es

[10] Para el motivo de la «recolección», cfr. Manfred Schneider, «Kollekten des Geistes» [«Colectas del espíritu»] en *Neue Rundschau* 1999, vol. 2, págs. 44-ss. [Por tanto, entiéndase «recogerse» (= *sich zusammennehmen*) doblemente: en sentido estricto (juntar, recolectar) y figurado (contenerse, refrenarse, dominarse). *(N. de la T.)*]

lícito hablar de un modo tan paradójico– salían a su entorno con un exceso cada vez mayor de inmadurez animal. Aquí se lleva a cabo la revolución antropogenética: el estallido que hace añicos el nacimiento biológico y lo convierte en el acto de llegar-al-mundo. Heidegger, en su obstinada reserva contra toda antropología y en su celo por preservar ontológicamente puro el punto de partida del hombre como ser-ahí y ser-en-el-mundo, no ha querido tomar nota de esta explosión de forma mínimamente satisfactoria. Pues el hecho de que el hombre haya podido convertirse en el ser que está en el mundo tiene unas profundas raíces en la historia del género humano de las que nos dan cierta idea los insondables conceptos de nacimiento prematuro, neotenia e inmadurez animal crónica del hombre. Aún se podría ir más allá y designar al hombre como el ser que ha fracasado en su ser animal y en su mantenerse animal. Al fracasar como animal, el ser indeterminado se precipita fuera de su entorno y, de este modo, logra adquirir el mundo en un sentido ontológico. Este extático llegar- al-mundo y esta «sobreadecuación» al ser le vienen dados al hom-

bre desde la cuna, por herencia histórica de su género. Si el hombre es-en-el-mundo, ello se debe a que participa de un movimiento que le trae al mundo y que le expone al mundo. El hombre es el producto de un hiper-nacimiento que hace del lactante un mundante[11].

Este éxodo sólo produciría animales psicóticos si no tuviera lugar, al mismo tiempo que la salida al mundo, una entrada en eso que Heidegger llamó la casa del ser. Los lenguajes tradicionales del género humano han hecho vivible el éxtasis del ser-en-el-mundo, al mostrar a los hombres que su ser-en-la-casa-del-mundo puede experimentarse también como un ser-en-su-propia-casa. En este sentido, el claro del bosque es un acontecimiento fronterizo entre la historia natural y la cultural, y el acto de llegar-al-mundo por parte del ser humano adquiere desde muy pronto los rasgos de una llegada-al-lenguaje[12].

[11] Partiendo de *Säugling* (lactante) el autor se inventa la palabra *Weltling* (mundante). *(N. de la T.)*

[12] En otro lugar he planteado hasta qué punto hay que tener

Pero la historia del claro del bosque no puede desarrollarse sólo en forma de un relato de cómo los hombres se van instalando en las casas de los lenguajes. Pues tan pronto como los hombres hablantes conviven en grupos más amplios y se ligan no sólo a las casas del lenguaje sino también a casas construidas, se ven sometidos además al campo de fuerzas de los modos de vida sedentarios. Desde ese momento ya no sólo se dejan cobijar por sus lenguajes, sino también amansar por sus viviendas. En el claro del bosque se alzan las casas de los hombres (incluidos los templos de sus dioses y los palacios de sus señores) como sus más llamativas demarcaciones. Los historiadores de la cultura han explicado que, con la llegada del sedentarismo, también la relación entre el hombre y el animal quedó sometida a la influencia de nuevos indicios. Con el amansamiento del hombre por medio de la

en cuenta también, e incluso más aún, una: llegada-a-la-imagen-del-hombre: Peter Sloterdijk, *Sphären* I, *Blasen [Esferas* I, *Burbujas]* y *Sphären* II, *Globen [Esferas* II, *Globos]*, Frankfurt am Main 1998 y 1999.

casa da comienzo la epopeya de los animales domésticos, cuya vinculación a las casas de los hombres no es, sin embargo, meramente una cuestión de amansamientos, sino también de adiestramientos y de cría.

El hombre y los animales domésticos: la historia de esta monstruosa cohabitación no se ha llegado a describir de una manera adecuada, y a día de hoy los filósofos aún no han querido darse cuenta realmente de qué se les ha perdido a ellos en esta historia[15]. Sólo en unas cuantas ocasiones se ha rasga-

[15] Una de las pocas excepciones es la filósofa Elisabeth de Fontenay con su libro *Le silence des bêtes. La philosophie face à l'épreuve de l'animalité*, así como el filósofo e historiador de la civilización Thomas Macho, «Tier» [animal], en Christoph Wulf (ed.), *Handbuch Historische Anthropologie [Manual de antropología histórica]*, Weinheim y Basilea 1997, págs. 62-85, e *idem*, «Der Aufstand der Haustiere» [«La rebelión de los animales domésticos»], en Marina Fischer-Kowalski, etc., *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie [Metabolismo social y colonización de la naturaleza. Un ensayo de ecología social]*, Amsterdam 1997, págs. 177-200.

do el velo de silencio de los filósofos acerca de la casa, el hombre y el animal como complejo biopolítico, y lo que entonces se ha podido escuchar han sido referencias mareantes a problemas que, por el momento, resultan demasiado difíciles para el hombre. El más insignificante de estos problemas sigue siendo la estrecha relación entre vida hogareña y construcción de teorías: podría llegarse tan lejos que se determinara la teoría como una más de las labores de la casa o, mejor, como un tipo de obligación doméstica. En efecto, mientras que para las definiciones de la Antigüedad la teoría era algo parecido a una mirada serena desde la ventana –era en primera línea un asunto de contemplación–, en los tiempos modernos, desde que según parece saber es poder, ha adquirido sin duda el carácter de trabajo. En este sentido, las ventanas serían los claros del bosque de los muros tras los cuales los hombres se han convertido en seres capacitados para la teoría. También los paseos, en los que se funden movimiento y reflexión, son productos derivados de la vida hogareña. Las tristemente famosas marchas de meditación heideggerianas por caminos del

campo y del bosque[14] eran aún movimientos típicos de alguien que lleva una casa a cuestas.

Pero esta deducción del claro del bosque a partir de la seguridad de una vida hogareña sólo afecta al aspecto más inocuo del proceso de humanización en casas. El claro del bosque es al mismo tiempo un campo de batalla y un lugar de decisión y de selección. Al respecto ya nada puede resolverse con las frases de una pastoral filosófica. Allí donde se levantan casas hay que decidir qué va a ser de los hombres que las habitan. En la acción y por medio de la acción se decide qué tipos de constructores de casas alcanzan un puesto predominante. En el claro del bosque se revela por qué misiones se pelean los hombres, desde el momento en que éstos se destacan como los seres constructores de ciudades y fundadores de imperios. El maestro del pensamiento peligroso, Nietzsche, ha dejado entrever con angustiantes alusiones, en la tercera parte de *Así habló Zaratustra* bajo el título «De la virtud empequeñecedo-

[14] Alusión al libro de Heidegger *Holzwege [Caminos del bosque]* y a su opúsculo *Feldweg [Camino del campo]*. *(N. de la T.)*

ra», la seriedad del tema que se está tratando aquí:

Pues él (Zaratustra) quería enterarse de lo que entre tanto había ocurrido *con el hombre*: si se había vuelto más grande o más pequeño. Y una vez vio una fila de casas nuevas; entonces se maravilló y dijo:

–¿Qué significan esas casas? ¡Verdaderamente, ningún alma grande las ha colocado ahí como símbolo de sí misma!

...esas habitaciones y cuartos: ¿pueden salir y entrar ahí *varones*?

Y Zaratustra se quedó parado y reflexionó. Finalmente dijo turbado: «¡*Todo* se ha vuelto más pequeño!».

Por todas partes veo portales más bajos: quien es de *mi* especie, seguramente todavía puede pasar por ellas, pero ¡tiene que agacharse!

...Yo camino a través de este pueblo y mantengo los ojos abiertos: se han vuelto *más pequeños* y se vuelven cada vez más pequeños: *pero esto se debe a su doctrina de la felicidad y de la virtud.*

...Algunos de ellos quieren, pero la mayor parte únicamente son queridos...

...Redondos, justos y bondadosos son unos con otros, así como son redondos, justos y bondadosos los granitos de arena con los granitos de arena.

Abrazar modestamente una pequeña felicidad: ¡a eso lo llaman «resignación»!...

Lo que más quieren es, en el fondo, simplemente una cosa: que nadie les haga daño...

Virtud es para ellos lo que hace modesto y manso: así han convertido al lobo en perro y al propio hombre en el mejor animal doméstico del hombre (KSA, t. 4, págs. 211-214).

Sin duda, en esta sucesión rapsódica de sentencias se oculta un discurso teórico acerca del hombre como potencia domesticadora y criadora. Desde la perspectiva de Zaratustra, los hombres del presente son ante todo una cosa: criadores exitosos que han logrado hacer del hombre salvaje el último hombre. Se comprende de suyo que semejante cosa no ha podido suceder únicamente con medios humanistas, educativos-domesticadores-amaestradores. Con la tesis del hombre como criador del hombre estalla por los aires el horizonte humanis-

ta, en tanto que el humanismo no puede ni le es lícito pensar nunca más allá de la pregunta por la domesticación y la educación: el humanista deja primero que le den al hombre para después aplicarle sus métodos domesticadores, adiestradores, educadores, convencido como está de la necesaria relación entre leer, estar sentado y apaciguarse.

Nietzsche en cambio –que ha leído con la misma atención a Darwin y a Pablo– cree percibir, tras el claro y alegre horizonte de la domesticación escolar de los hombres, un segundo horizonte más oscuro. Él barrunta un espacio en el que darán comienzo inevitables peleas sobre la dirección que ha de tomar la cría de hombres; y es en este espacio donde se muestra el otro rostro, el oculto, del claro del bosque. Cuando Zaratustra camina a través de la ciudad en la que todo se ha vuelto más pequeño, percibe el resultado de una política de cría hasta entonces exitosa e indiscutible: los hombres –según le parece– han ido criándose a sí mismos hasta lograr, con ayuda de una habilidosa asociación entre ética y genética, hacerse más pequeños. Se han autosometido a la domesticación, y han puesto en mar-

cha sobre sí mismos un proceso de selección y cría orientado a la docilidad del animal doméstico. De esta suposición nace la peculiar crítica de Zaratustra al humanismo, articulada como el rechazo de la falsa orla de candidez de la que se rodea el buen hombre moderno. Efectivamente, no sería cándido que los hombres criasen hombres para la candidez. El recelo de Nietzsche frente a toda la cultura humanística exige que se airee el secreto de la domesticación de la humanidad. Él pretende llamar por su nombre a los que hasta ahora han ostentado el monopolio de la cría –los curas y los profesores, que se presentaban como los amigos del hombre–; Nietzsche pretende nombrar su silenciada función y lanzar un debate de otro tipo, en términos de historia universal, entre diferentes criadores y diferentes programas de cría.

Éste es el conflicto básico postulado por Nietzsche de cualquier futuro: la disputa entre los criadores del hombre en dirección a lo pequeño y los criadores hacia lo grande; podría decirse también: entre los humanistas y los superhumanistas, entre los amigos del hombre y los amigos del superhom-

bre. El emblema del superhombre no representa en las argumentaciones de Nietzsche el sueño de una rápida desinhibición o de una evasión en lo animal, como se figuraban los embotados malos lectores de Nietzsche de los años treinta. Esta expresión tampoco simboliza la idea de una cría regresiva del hombre hacia el estatus anterior a la era del animal doméstico y del animal eclesiástico. Cuando Nietzsche habla del superhombre, está pensando una época que hunde profundamente sus raíces en el presente y va más allá[15]. Él toma la medida de los procesos milenarios anteriores, donde hasta ahora se ha practicado la producción de hombres en virtud de íntimos entrecruzamientos entre la cría, la domesticación y la educación; una empresa que, por lo demás, ha sabido hacerse en gran medida invisible, y que, bajo la máscara de la escuela, lo que tenía verdaderamente por objeto era el proyecto de la domesticación.

[15] Los lectores fascistas de Nietzsche se empecinaron en ignorar que, en general, lo que él pretendía a este respecto era diferenciar lo demasiado humano de lo humano.

Con estas alusiones –y otra cosa que las meras alusiones no es en este campo ni posible ni admisible– Nietzsche acota un gigantesco territorio en el cual habrá de llevarse a cabo la determinación del hombre del futuro, tanto si ahí desempeñan algún papel los regresos al proyecto del superhombre como si no. Puede que Zaratustra haya sido la máscara que ha puesto voz a una histeria filosofante cuyos efectos infecciosos hoy –y quizá para siempre– se han volatilizado. Pero, efectivamente, el discurso sobre la diferencia y el cruce entre domesticación y cría, la propia referencia al ocaso de una conciencia de producciones humanas y, en términos más generales, de antropotécnicas, son pautas ante las que el pensamiento actual no puede volver la vista, a no ser que quiera dedicarse de nuevo a promover la candidez. Es muy probable que Nietzsche tensara demasiado la cuerda al difundir la sugestión de que hacer del hombre un animal doméstico había sido la obra premeditada de una asociación pastoral de criadores, esto es, un proyecto del instinto clerical, paulino, que olfatea todos aquellos indicios de testarudez y arbitrariedad en el

hombre e inmediatamente les aplica sus métodos de erradicación y mutilación. Era éste ciertamente un pensamiento híbrido: por una parte, porque planificaba a demasiado corto plazo el potencial proceso de cría, como si unas cuantas generaciones de gobierno clerical bastaran para hacer perros de los lobos y de los hombres primitivos, catedráticos de Basilea[16]; pero era híbrido en mayor medida aún, porque suponía la presencia de un agente planificador donde más bien habría que contar con una cría sin criador, y por tanto con una corriente biocultural sin sujeto. Sin embargo, después incluso de separar los elementos sobretensados y recelosamente anticlericales, queda todavía de la idea nietzscheana un núcleo lo bastante fuerte como para provocar una posterior reflexión sobre lo verdaderamente humano que vaya más allá de la candidez humanista.

La domesticación del hombre es el gran tema ol-

[16] Sobre la génesis del perro, la neotenia, etc., cfr. Dany-Robert Dufour, *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, París 1999.

vidado ante el cual el humanismo, desde la Antigüedad hasta el presente, ha querido volver los ojos: basta darse cuenta de esto para hundirnos en aguas profundas. Allí donde ya no podemos mantenernos en pie, nos vemos sobrepasados por la evidencia de que en ninguna época ha bastado sólo con la domesticación educativa de los hombres y con el establecimiento de amistades con las letras. No cabe duda de que la lectura ha constituido una gran potencia educadora de hombres –y, en dimensiones más modestas, todavía lo es–; pero, a pesar de ello, la selección, igual da de qué forma se realizara, siempre entraba en juego como el poder oculto tras el poder. Lecciones y selecciones tienen más que ver entre sí de lo que ningún historiador de la cultura haya jamás querido o podido pensar, y por mucho que hoy nos parezca de todo punto imposible reconstruir con suficiente exactitud esa relación entre leer y seleccionar, no deja de ser algo más que una mera sospecha no vinculante el hecho de que esta relación como tal posee una realidad propia.

La misma cultura literaria, hasta el reciente lo-

gro de la alfabetización general, ha acarreado unos efectos fuertemente selectivos. Ha fraccionado profundamente sus sociedades de patronos, ha abierto entre los hombres letrados y los iletrados una fosa cuyo carácter insalvable estuvo a punto de alcanzar la dureza de una verdadera diferenciación de especies. Si haciendo caso omiso de las advertencias contrarias de Heidegger quisiéramos hablar una vez más en términos antropológicos, cabría entonces definir a los hombres de otros tiempos como aquellos animales de los cuales unos leen y saben escribir, y los otros no. De aquí sólo hay un paso –si bien uno muy ambicioso– hasta la tesis de que los hombres son animales de los cuales unos crían a sus semejantes, mientras que los otros son criados: una idea que desde las reflexiones de Platón sobre la educación y el Estado forma parte del folclore pastoral europeo. Algo de ello suena de forma incipiente en la frase de Nietzsche antes citada acerca de que, de entre los hombres que viven en las pequeñas casas, pocos quieren y la mayor parte sólo son queridos. Sólo ser querido significa existir meramente como objeto, no como sujeto de selección.

Es el signo de los tiempos de la técnica y la antropotécnica que, cada vez más, los hombres van a parar por casualidad a la parte activa o subjetiva de la selección, incluso sin haber tenido que esforzarse intencionadamente por alcanzar el papel del seleccionador. Cabe además afirmar lo siguiente: existe un malestar en el poder de elegir, y pronto llegará a ser admisible como opción por la inocencia que los hombres se nieguen explícitamente a ejercer el poder de selección después de haber luchado realmente por conseguirlo[17]. Pero tan pronto como se han desarrollado positivamente unos poderes sapienciales en un campo concreto, los hombres dan mala imagen si –como en los tiempos de una incapacidad anterior– pretenden dejar que actúe en su lugar una potencia superior, bien sea el dios, o la casualidad, o los demás. Como, dada su esterilidad, las meras negaciones o dimisiones suelen fracasar, pro-

[17] Cfr. Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik [Eurotaoísmo. Sobre la crítica de la cinética política]*, Frankfurt am Main 1989 (explicaciones sobre las éticas de las acciones de omisión y sobre el «echar el freno» como función progresiva).

bablemente de lo que se tratará en el futuro es de entrar activamente en el juego y formular un código de antropotécnicas. Un código de esta especie también cambiaría retrospectivamente la significación del humanismo clásico, pues con él se dejaría al descubierto y se tomaría buena nota del hecho de que la humanidad no consiste sólo en la amistad del hombre con el hombre, sino que siempre implica también –y con explicitud creciente– que el hombre representa para el hombre la máxima violencia.

Algo de ello tenía presente Nietzsche cuando se atrevió a designarse a sí mismo, ante la perspectiva de sus recepciones en un futuro lejano, como una *force majeure*. Podemos dejar estar el escándalo que trajo consigo esta expresión, puesto que todavía es siglos, y quizá milenios, demasiado pronto para enjuiciar semejantes pretensiones. ¿Quién tiene aliento suficiente para imaginarse una época en la que Nietzsche sea tan histórico como lo fue Platón para Nietzsche? Basta con tener claro que los próximos intervalos largos de tiempo habrán de ser para los hombres períodos de decisión sobre polí-

ticas de género. En ellos se mostrará si la humanidad, o sus principales fracciones culturales, consigue cuando menos volver a poner en marcha procesos efectivos de autocontención. También en la cultura actual está teniendo lugar la lucha de titanes entre los impulsos domesticadores y los embrutecedores y entre sus medios respectivos. Y ya serían sorprendentes unos éxitos domesticadores grandes, a la vista de este proceso civilizador en el que está avanzando, de forma según parece imparable, una ola de desenfreno sin igual[18]. Cuestiones como si el desarrollo a largo plazo también conducirá a una reforma genética de las propiedades del

[18] Remito en este punto a la ola de violencia que irrumpe en estos momentos en las escuelas de todo el mundo occidental, y especialmente en EE UU, donde los profesores empiezan a instalar sistemas de protección contra los alumnos. De igual manera que en la Antigüedad el libro perdió la batalla contra el teatro, así también podría hoy la escuela perder la batalla contra poderes educativos indirectos como la televisión, las películas violentas y otros medios de desinhibición, si no surge una nueva cultura del cultivo propio que mitigue esa violencia.

género; si se abre paso una futura antropotécnica orientada a la planificación explícita de las características; o si se podrá realizar y extender por todo el género humano el paso del fatalismo natal al nacimiento opcional y a la selección prenatal[19]; son preguntas en las que el horizonte evolutivo, si bien aún nebuloso y nada seguro, comienza a despejarse ante nosotros.

Una de las señas de identidad de la naturaleza humana es que sitúa a los hombres ante problemas que son demasiado difíciles para ellos, sin que les quede la opción de dejarlos sin abordar en razón de esa dificultad. Esta provocación del ser humano por parte de lo inaccesible, que es al mismo tiempo lo no-dominable, ha dejado desde los inicios de la filosofía europea una huella inolvidable; o mejor: quizá la propia filosofía sea, en el más amplio sentido, esa huella. Después de lo dicho hasta ahora, no es demasiado sorprendente que esa huella en especial resulte ser un discurso sobre el cuidado del

[19] Hablando más en general: a la manipulación de riesgos biológicos; una formulación más redonda.

hombre y la cría del hombre. Platón, en su diálogo *Politikos [El político]* –suele traducirse: El hombre de Estado–, presenta la carta magna de una politología pastoral europea. Este escrito no sólo es de relevancia porque en él se vea más claro que en ningún otro lo que la Antigüedad entendía realmente por pensamiento –la obtención de la verdad mediante división o disección cuidadosa de amplios conjuntos de conceptos y de cosas–: su posición inconmensurable dentro de la historia del pensamiento sobre el hombre reside, sobre todo, en que se conduce casi como una conversación de trabajo entre criadores, a saber (y no es casual la participación de un personal atípico en Platón), un extranjero y un Sócrates joven, como si a los atenienses de costumbre no se les permitiesen de antemano este tipo de conversaciones. No podía ser de otro modo, cuando de lo que allí se trataba era de seleccionar a un hombre de Estado que no existe en aquella Atenas y de criar a un pueblo para ese Estado imposible todavía de encontrar en ninguna ciudad empírica. Así pues, el extranjero y su parte contraria, Sócrates junior, se dedican al capcioso intento de someter a

unas normas racionales claras y diáfanas la futura política, o el futuro arte del pastoreo-urbano.

Con este proyecto Platón testifica la presencia en el parque humano de una inquietud intelectual que ya nunca más podría calmarse del todo. Desde el *Politikos* y desde la *Politeia [República]* hay en el mundo discursos que hablan de la comunidad humana como si se tratara de un parque zoológico que al mismo tiempo fuese un parque temático. A partir de entonces, el sostenimiento de hombres en parques o en ciudades se revela como una tarea zoopolítica. Aquello que se presenta como una reflexión política es, en realidad, una declaración de principios sobre las normas para la gestión empresarial de parques humanos. Si existe una dignidad del hombre que merezca ser articulada en palabras con conciencia filosófica, ello es debido a que los hombres no sólo son sostenidos en los parques temáticos políticos, sino que se autosostienen ellos mismos ahí dentro. Los hombres son seres que se cuidan y se protegen por sí mismos y, vivan donde vivan, generan alrededor suyo el entorno de un parque. Parques urbanos, parques nacionales, parques

cantonales, parques ecológicos, en todas partes el hombre debe formarse una opinión sobre el modo de regular su autosostenimiento.

Por lo que respecta al zoo platónico y a su nueva organización, de lo que se trata es de averiguar por todos los medios si entre la población y la dirección existe una diferencia solamente gradual o una específica. Pues, bajo el primer supuesto, la diferencia entre los cuidadores de hombres y sus protegidos sería sólo casual y pragmática: en este caso podría atribuírsele al rebaño la capacidad de ir eligiendo por turno a sus pastores. Si, por el contrario, entre los directores del zoo y los habitantes del zoo reina una diferencia específica, entonces serían tan profundamente distintos entre sí que no resultaría aconsejable una dirección elegida, sino sólo una dirección con conocimiento de causa. En ese caso, únicamente los falsos directores del zoo, los pseudo-hombres de Estado y los sofistas de la política harían campaña a su favor utilizando el argumento de que ellos sí están hechos de la misma materia que el rebaño; mientras que el verdadero criador apostaría por la diferencia y daría discretamente a en-

tender que él, que actúa con conocimiento de causa, está más cerca de los dioses que los confundidos seres vivos a su cargo.

La peligrosa sensibilidad de Platón para temas peligrosos acierta de lleno en el punto débil de todas las pedagogías y las políticas de la alta cultura: la actual desigualdad de los hombres ante el saber que da poder. Oculto bajo la forma lógica de un grotesco ejercicio de definición, el diálogo del político desarrolla los preámbulos de una antropotécnica política cuyo objeto no es sólo dirigir por el camino de la mansedumbre a un rebaño ya manso de por sí, sino emprender una nueva crianza sistemática de ejemplares humanos más próximos al arquetipo. Este ejercicio comienza de un modo tan cómico que su no tan cómico final fácilmente podría desmoronarse entre risotadas. ¿Qué hay más grotesco que la definición de la política como una disciplina que trata de los rebaños de seres pedestres? Bien sabe Dios que los dirigentes de hombres no practican la cría de animales acuáticos, sino la de seres que caminan por tierra. Entre los caminantes terrestres

hay que separar a los pedestres alados de los que andan sin alas, si es que se pretende ir a parar a las poblaciones de seres humanos que, como es sabido, carecen de plumas y alas. El extranjero del diálogo de Platón añade entonces que, entre todos los pueblos mansos por su natural, justamente este pedestre se articula a su vez en dos grandes grupos claramente separados, dado «que los unos por razón de su nacimiento carecen de cuernos y los otros son cornudos». Esto un interlocutor inteligente no permite que se le diga dos veces. A ambos grupos les corresponden, nuevamente, dos tipos de pastoreo, pues hay pastores para rebaños cornudos y pastores para rebaños sin cuernos; y parece evidente que sólo se encontrará a los verdaderos guías del grupo humano si se descarta a los pastores de animales con cornamenta. Pues si se quisiera que pastores de animales cornudos cuidasen a los hombres, no cabría esperar otra cosa que intrusiones de ineptos y de pseudo-aptos. Por consiguiente, dice el extranjero, resulta bien manifiesto que los reyes buenos o *basileis* apacientan a rebaños sin cuernos (265d). Pero esto no es todo: a los reyes se les ha confiado la ta-

rea de cuidar a seres vivos que se aparean sin mezcla –es decir, criaturas que no copulan fuera de su propia especie, como suelen hacer por ejemplo el caballo y el asno–; por tanto deben velar por la endogamia y tratar de evitar los cruces bastardos entre distintas razas. Si, por último, se añade a estos seres implumes, sin cuernos y que sólo se aparean con sus semejantes la característica de que tienen dos pies –hablando más modernamente: de que caminan erguidos–, entonces queda ya ciertamente bien seleccionado y desgajado como el verdadero arte real y político, frente a cualquier presunta competencia, la crianza que se dedica a rebaños de animales bípedos, implumes, sin cuernos y de raza pura. Ahora bien, el propio arte de ese pastoreo provisor debe ser, a su vez, subdividido en el violento-tiránico y el voluntario. Si se descarta por incierta y engañosa la forma tiránica, nos queda entonces el verdadero arte de la política, que se define como «el cuidado voluntario de rebaños... de seres voluntarios» (276e)[20].

[20] Algunos intérpretes de Platón, como Popper, suelen pasar por alto este doble «voluntarios».

Hasta este punto, Platón ha sabido albergar toda su teoría del arte del hombre de Estado en metáforas de pastores y rebaños, y de entre las docenas de espejismos de este arte ha entresacado la única imagen verdadera, la idea válida del asunto en cuestión. Ahora bien, como la definición parece ya concluida, de repente el diálogo da el salto hacia otro tipo de metáforas; pero esto no ocurre, como veremos, para abandonar lo logrado hasta ahora, sino para abordar con tanta mayor energía, desde una perspectiva desplazada, la parte más difícil del arte del pastoreo humano: dirigir, con una política de cría, la reproducción. Aquí es donde entra en juego la famosa comparación del hombre de Estado con el tejedor. El fundamento auténtico y verdadero del arte real no hay que buscarlo, según Platón, en el voto de unos conciudadanos que ofrecen o retiran a voluntad su confianza al político; tampoco reside en privilegios heredados ni usurpados. El gobernante platónico sólo encuentra la razón de ser de su gobierno en un saber propio de reyes en materia de crianza, es decir, en un saber experto de lo más inusual y de lo más juicioso. Aquí surge el fan-

tasma de una monarquía de los expertos cuyo fundamento jurídico sea el conocimiento acerca de cómo se puede organizar y agrupar a los hombres de la mejor manera –sin dañar jamás su libre voluntad–. La antropotécnica real requiere que el político sepa entretejer del modo más efectivo las propiedades de los hombres voluntariamente gobernables que resulten más favorables a los intereses públicos, de manera que bajo su mando el parque humano alcance la homeostasis óptima. Esto sucede cuando los dos extremos relativos propios de la especie humana, la fortaleza guerrera, por una parte, y la prudencia filosófico-humana, por otra, son introducidos en el tejido del interés público con la misma fuerza.

Pero como cuando se poseen de forma unilateral ambas virtudes pueden provocar degeneraciones específicas (la primera, la tendencia militarista a la guerra, con todas sus consecuencias devastadoras de patrias, y la segunda, la privacidad de quienes se las ingenian para llevar una vida tranquila, espiritualmente intensa, en el campo, la cual puede llegar a ser tan indiferente y lejana a las ciudades que,

sin darse cuenta, termine por convertirlos en esclavos), el hombre de Estado tiene que desenmarañar y excluir a las naturalezas inadecuadas antes de comenzar a tejer el Estado con las adecuadas. Sólo con las naturalezas restantes, nobles por origen y voluntarias, se podrá crear el buen Estado, en el cual los enérgicos valen para los hilos más bastos de la urdimbre, y los ecuánimes, para el «más gordo, suave, plegable» –en palabras de Schleiermacher–, es decir, hablando algo anacrónicamente, que los ecuánimes asumirán el negocio de la cultura.

Digamos, pues, que aquí está el final de la tela tejida con recta urdimbre por obra de la acción política: en el temple de los hombres enérgicos y los ecuánimes, una vez que, uniendo sus vidas por la concordia y la amistad, los conjuga la ciencia real, logrando así el más espléndido y magnífico de todos los tejidos (311b-c).

Al lector moderno –que echa la vista atrás recordando los liceos humanistas de la época burguesa y la eugenesia fascista, y al mismo tiempo ya prevé la era biotecnológica– le es imposible ignorar

el potencial explosivo de estos razonamientos. Lo que Platón pronuncia por boca de su extranjero es el programa de una sociedad humanista encarnada en la figura del único humanista pleno: el dueño de la ciencia del pastoreo real. La tarea de este super-humanista no sería otra que la planificación de propiedades en una elite que habría que criar expresamente por el bien de todos.

Nos queda por considerar una complicación: el pastor platónico solamente puede ser un guardián de hombres digno de crédito porque representa la imagen terrenal del único y originario pastor verdadero, el dios, que en la época anterior, bajo el gobierno de Cronos, había custodiado directamente a los hombres. No hay que olvidar que también para Platón el dios es el único e indiscutible guardián y criador originario de los hombres. Pero como ahora, después de la revolución *(metabole)* y bajo el nuevo gobierno de Zeus, los dioses se han retirado dejando en manos del hombre la preocupación de custodiarse a sí mismo, el sabio queda como el más digno guardián y criador, pues él es quien tiene más vivo el recuerdo de las celestes vi-

siones de lo mejor. Sin el ideal del sabio, el cuidado del hombre por el hombre sería una pasión vana.

Dos milenios y medio después de Platón, parece como si hoy no sólo se hubiesen retirado los dioses, sino también los sabios, dejándonos a solas con nuestra escasa sabiduría y nuestros conocimientos a medias. En lugar de los sabios nos han quedado sus escritos, de opaco brillo y oscuridad creciente. Ahí los tenemos aún, en sus ediciones más o menos accesibles: todavía los podríamos leer, si tan sólo supiéramos por qué habríamos de hacerlo. Su destino es estar colocados en silenciosas estanterías como las cartas acumuladas de un correo que ya no se recoge: fieles o engañosas copias de un saber en el que hoy no conseguimos ya creer, enviadas por autores de los que ya no sabemos si todavía pueden ser amigos nuestros.

Unos objetos postales que ya no se reparten dejan de ser envíos a amigos posibles: se trasforman en objetos archivados. También esto, es decir, que los libros canónicos de antaño poco a poco hayan ido dejando de ser cartas a los amigos y que ya no reposen en las mesillas de noche, ni en las de día,

de sus lectores, sino que se hayan sumido en la atemporalidad de los archivos, esto también le ha quitado al movimiento humanista la mayor parte del empuje que tuvo una vez. Los archiveros bajan cada vez con menos frecuencia a las profundidades que albergan esas antigüedades textuales, para consultar opiniones anteriores sobre temas modernos. Quizás ocurra de cuando en cuando que, mientras están metidos en tales indagaciones por los sótanos muertos de la cultura, esos papeles largo tiempo no leídos empiecen a centellear, como si lejanos rayos se precipitaran sobre ellos. ¿Puede también el sótano del archivo convertirse en un claro del bosque? Todo indica que los archiveros y los archivistas han asumido la sucesión de los humanistas. Entre los pocos que todavía se dan alguna vuelta por esos archivos, se impone la opinión de que nuestra vida es la confusa respuesta a preguntas que hemos olvidado dónde fueron planteadas.

Consideración final

El texto que aquí se presenta como una publicación independiente ha experimentado durante los meses de septiembre y octubre de 1999 el precario privilegio de servir de punto de partida para un acalorado y controvertido debate público en Alemania. En honor a las circunstancias de que en este caso el interés público prevalece sobre los derechos de autor y de que un ensayo inconcluso se ha convertido en un documento que, dadas las presentes condiciones, no tendría mucho sentido tocar, he renunciado a mi interés por desarrollar y redondear más el texto y lo he dejado, palabra por palabra, en la misma forma que se vio sorprendido por la alarma, a excepción hecha de algunas correcciones estilísticas irrelevantes. En esta situación, me parecen comprensibles los argumentos de aquellos que objetan

a mi discurso ciertas elipsis y abreviaturas y reclaman una explicitud mayor. Puedo entender igualmente los reproches de quienes me hacen ver que debería haber pensado más en la posibilidad de ser malentendido. Pero es una debilidad conocida del escritor no dejarse orientar en su escritura por los malentendedores de costumbre o de oficio. A pesar de todo, algunos medios de comunicación serios de la nación han dado pruebas de que, incluso ante un periodismo explícitamente instigador, también es posible defender formas objetivas de argumentación.

Sin embargo no podemos silenciar que los síntomas en sentido contrario son de mucho peso. La irrupción del sensacionalismo en el suplemento cultural de los diarios, organizada por los no sospechosos de costumbre, es un fenómeno de crisis que revela la tendencia todopoderosa a un cambio de orientación de los medios en el sentido de un paso de la información a la generación de polémica. En lugar de promover las diferenciaciones, esa fracción de la prensa encuentra su oportunidad en desatar, mediante un periodismo de palabras irritantes, masivas psicosis simplificadoras.

Este exceso no nos coge por sorpresa: lo que había constituido el tema de mi discurso –el peligroso final del humanismo literario como utopía de la formación humana mediante el escrito y mediante la lectura, que educa al hombre en la paciencia, la contención del juicio y la actitud de oídos abiertos– se ha manifestado una vez más de forma ejemplar a raíz de esta conferencia: véase el periódico *Die Zeit* del 23 de septiembre de 1999.

El lector debería estar informado de que este discurso se pronunció por primera vez el 15 de junio de 1997 en Basilea, como contribución a un ciclo sobre la actualidad del humanismo, en el marco de una matiné literaria y ante numeroso público. A partir de estas circunstancias se pueden explicar tanto el tono del discurso como lo selectivo de los puntos donde se pone el acento, puesto que, después de doce conferencias precedentes (entre otras las de Joachim Gauck, Vittorio Hösle, Elisabeth Bronfen, Vittorio Lampugnani, Wolfgang Rihm y Annemarie Schimmel), me era lícito presuponer en los oyentes una amplia visión de conjunto sobre el tema y un marcado sentido de la diversidad de

posibilidades que hay de entrar en él. Ninguna de las dos cosas cuenta ahora, en la obligada recepción de mi discurso fuera de contexto. Cuando en julio de 1999, durante las Jornadas de Elmau sobre Heidegger y Lévinas, repetí el mismo discurso algo modificado en presencia de teólogos y filósofos de Israel, Francia, Estados Unidos, Argentina y Alemania, pude partir del supuesto de que este grupo comprendería como una sugerencia en el contexto profesional los dos aspectos técnicamente interesantes de la conferencia: la deducción de la *humanitas* poniendo el acento en sus aspectos de lógica de medios y de lógica gramatical, y la revisión histórico-antropológica del motivo heideggeriano del claro del bosque (la inversión parcial de la relación entre lo óntico y lo ontológico). Dicha expectativa no ha fallado por lo que respecta a los expertos, pero sí en lo relativo a algunos periodistas casualmente allí presentes, que no entendieron nada de la lógica de mi ponencia, y en cambio sí reconocieron seguramente en su vocabulario una oportunidad para escribir un «informe» denunciatorio. El resto de la historia tiene como resultado el debate Slo-

terdijk (o el escándalo Sloterdijk-Habermas, como se denomina en Francia), que por mi parte no desearía seguir alimentando, sino añadir únicamente la consideración de que con él se ha demostrado la capacidad explosiva de las descontextualizaciones.

En un punto solamente quiero llamar la atención sobre una desvergonzada estrategia de los lectores equivocados: me he referido en un pasaje fuertemente llamativo (págs. 72-73) a algunos problemas que el surgimiento de nuevas posibilidades de intervención biotécnica podría plantear al futuro proceso del género humano. Allí pregunto si a la larga sería posible algo así como una planificación explícita de las características para todo el género y si el nacimiento opcional (junto con la otra cara de la moneda: la selección prenatal) podría convertirse, para todo el género humano, en un nuevo hábito reproductor (no hay que pasar por alto la expresión «para todo el género humano», porque la selección prenatal en forma de derecho de aborto por indicación médica ya es en Europa y en Estados Unidos un estándar cultural jurídicamente clarificado, a pesar de las resistencias católicas); y en el

mismo párrafo añado que con preguntas inciertas de este tipo se abre ante nosotros el horizonte evolutivo. De estas preguntas algunos periodistas han hecho prescripciones.

Mi discurso de Basilea-Elmau, tras haber sido facilitado en diversas direcciones de Internet, ha salido a la luz en francés en la revista *Le Monde des Débats* (octubre 1999). Entre mediados de septiembre y el 1 de octubre de ese año, la dirección de Internet que ofrecía, junto con el texto del discurso, algunos documentos adicionales para ayudar a comprender el trasfondo ha sido visitada 60.000 veces. Desde mediados de octubre de 1999 se ofrece en esa misma página (www.rightleft.net) un servicio de información sobre la cronología del escándalo.

P. Sl.

Obras de Peter Sloterdijk publicadas en Ediciones Siruela:

En el mismo barco (1994)

Normas para el parque humano (2000)

Crítica de la razón cínica (2003)

Esferas I (2003)

El sol y la muerte (2004)
(con Hans-Jürgen Heinrichs)

Esferas II (2004)

Sobre la mejora de la Buena Nueva (2005)

BIBLIOTECA DE ENSAYO

Últimos títulos publicados

Serie menor

Jean François Billeter
Cuatro lecturas sobre Zhuangzi
Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

François Cheng
Vacío y plenitud
Traducción de Amelia Hernández y Juan Luis Delmont

Arthur Schopenhauer
Fragmentos para la historia de la filosofía
Traducción de Miguel Sáenz

George Steiner
Un prefacio a la Biblia hebrea
Traducción de María Condor

Sloterdijk
Sobre la mejora de la Buena Nueva
Traducción de Germán Cano

Hérault de Séchelles
Teoría de la ambición
Traducción de Jorge Gimeno

Horace Walpole
El arte de los jardines modernos
Traducción de Francisco Torres Oliver

George Steiner
Cécile Ladjali
Elogio de la transmisión
Traducción de Gregorio Cantera

George Steiner
La idea de Europa
Traducción de María Condor

Ignacio Gómez de Liaño
Breviario de filosofía práctica

Giulio Camillo
La idea del teatro
Traducción de Jordi Raventós

Ismaíl Kadaré
Esquilo
Traducción de Ramón Sánchez Lizarralde y María Roces

Gershom Scholem
Lenguajes y cábala
Traducción de José Luis Barbero Sampedro

creative commons

ISBN-13: 978-84-7844-535-6
ISBN-10: 84-7844-535-8
Depósito legal: M-4.831-2006
Impreso en Anzos, S. L.

open
access